

Bewusstseinskonzepte der buddhistischen Traditionen und deren wissenschaftliche Erforschung

Die Theorien und Praktiken der kontemplativen Traditionen Asiens, darunter auch jene des Buddhismus, haben eine lange Geschichte und werden erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts intensiver in den westlichen Kulturen und Wissenschaften rezipiert. Diese traditionellen Sichtweisen und Fragestellungen sind allerdings nicht immer einfach in zeitgenössische Diskurse zu integrieren, und der wahre Reichtum dieser Traditionen – unter anderem für die Bewusstseinsforschung – wird daher nicht immer offensichtlich oder zugänglich. Dazu kommen potentielle Projektionen, Missverständnisse und Fehlinterpretationen aufgrund unserer eigenen persönlichen und kulturellen Annahmen, so dass das Miteinbeziehen von buddhistischen Sichtweisen zum Bewusstsein als ein andauernder Prozess der Übersetzung betrachtet werden muss. In diesem Sinne gibt dieser Artikel einen Überblick über die zentralen Bewusstseinskonzepte des Buddhismus in Indien und damit eine Orientierung für zukünftige Forschungsfragen.

Wenn hier vom Buddhismus als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung die Rede ist, dann bezieht sich das auf eine dynamische und pluralistische Menge kultureller Traditionen mit einer Geschichte von 2.500 Jahren und einer Ausbreitung von Südasien über Südost-, Zentral- und Ostasien. Eine ganze Reihe wissenschaftlicher Disziplinen und methodischer Zugängen kommt für die Erforschung dieser Traditionen in Frage. Dieser Artikel stützt sich dabei auf das philologisch-historische Studium von buddhistischen Primärquellen und der daraus resultierenden Sekundärliteratur der Buddhismuskunde.

Die hier angedeutete dynamisch und pluralistische Darstellung des Buddhismus betont im Gegensatz zur traditionellen Überlieferung die Vielfalt von Sichtweisen innerhalb der buddhistischen Tradition als auch die historischen Entwicklungen der einzelnen Traditionen selbst. Daraus folgt unmittelbar die Tatsache, dass jede Beschäftigung mit der Tradition nicht mit ihr als Ganzes erfolgt, sondern nur mit einem oder mehreren ihrer Teile, und dass es daher nicht *die eine* buddhistische Theorie zum Bewusstsein gibt. Dieser Artikel widmet sich daher explizit jenen buddhistischen Bewusstseinskonzepten, die im Laufe der Entwicklung der Tradition in Indien – vom Leben des Buddha (5.-6. Jhdt. v. Chr.) bis zum Untergang des Buddhismus in Indien (12.-13. Jhdt. n. Chr.) – formuliert worden sind. Diese sind insofern von zentraler Bedeutung als sie die Grundlagen und Bezugspunkte für alle weiteren buddhistischen Diskurse bilden, welche im Laufe der weiteren Verbreitung und Differenzierung der Tradition in den Ländern und Kulturen Asiens aufkommen. Die Komplexität und Weitläufigkeit des hier vorgebrachten Themas macht es dabei notwendig, diese durchaus ineinander verwobenen und vielschichtigen Entwicklungen in einer stark vereinfachten Form darzustellen.

Früher Buddhismus

Die ersten buddhistischen Verweise auf das Bewusstsein finden sich unmittelbar in den Lehrreden (*sūtras*) des historischen Buddha, wie sie uns in den frühesten Quellen im Pali-Kanon der Theravāda Tradition überliefert sind. In seinen Lehrreden gibt der Buddha eine phänomenologische und pragmatische Beschreibung der menschlichen Erfahrungswelt mit Hinblick auf die Verstrickung in oder Befreiung von Leiden. Der Buddha präsentiert dabei weder ein abgeschlossenes philosophisches System noch eine systematische Darstellung des Bewusstseins, eine Vielzahl von Textstellen belegt jedoch, dass er dem Bewusstsein ein großes Potential sowie eine zentrale Rolle in seinem Erlösungsweg zuschreibt.¹

Ein zentrales didaktisches Modell, mit dem der Buddha die Erfahrungswelt als vergänglich, letztlich leidhaft und wesenlos beschreibt, sind die fünf körperlich-geistigen Elementen (*skandha*, vgl. Fig. 1).² Das Bewusstsein (*vijñāna*) ist eines dieser Elemente, neben Körperlichkeit (*rūpa*) und drei geistigen Elementen, nämlich Empfindung (*vedanā*), Wahrnehmung (*saṃjñā*) und Willens- oder Gemütsformationen (*saṃskāra*). Das Bewusstsein steht hier für sechs Formen von Bewusstsein, nämlich die fünf Formen von Sinnesbewusstsein (*indriya-vijñāna*) welche aus dem Kontakt der Sinnesfakultäten mit ihren jeweiligen Objekten entstehen, sowie das geistige Bewusstsein (*mano-vijñāna*), welches die fünf Formen von Sinnesbewusstsein synthetisiert und selber geistige Ereignisse zum Objekt hat.

<u>Erfahrungsdimension</u>	<u>Erfahrungsdimension</u>	<u>Erfahrungsmodalitäten</u>	<u>Erfahrungsinhalte</u>
Leiblichkeit	Form / Körperlichkeit (<i>rūpa</i>)	somato-sensorisch	Die vier Elemente als Qualitäten von Sinneserfahrung
Geistigkeit (<i>nāma</i>)	Empfindung (<i>vedanā</i>)	hedonisch	Angenehm, Unangenehm, Weder-angenehm-noch-unangenehm
	Wahrnehmung (<i>saṃjñā</i>)	perzeptuell-kognitiv	Erkennen, Verstehen, Erinnern
	Willens- und Gemütsformationen (<i>saṃskāra</i>)	affektiv-konativ-exekutiv	Willensvermögen, emotionale Prozesse, karmische Muster
Bewusstsein	Bewusstsein (<i>vijñāna</i>)	differenzial-medial	Sinnesbewusstsein und Geistbewusstsein

Fig. 1: Die fünf körperlich-geistigen Elemente

¹ Exemplarisch für die Bedeutung des Bewusstseins für den Buddha sei hier z.B. Aṅguttaranikāya 1.29-30 angeführt: „Kein anderes Ding kenne ich, ihr Mönche, das, unentfaltet und vernachlässigt, zu so großem Unglück führt wie der Geist. ... Kein anderes Ding kenne ich, ihr Mönche, das, entfaltet und nicht vernachlässigt, zu so großem Glück führt wie der Geist.“ (Übers. Nyānatiloka). Weitere Stellen mit einem zentralen Bewusstseinsbezug sind, unter anderem, Aṅguttaranikāya 1.56-57, Dhammapada 1-2 und Saṃyuttanikāya 22.100.

² Die drei Elemente der Geistigkeit – Empfindung, Wahrnehmung und Willens- oder Gemütsformationen – sind psychologische Dimensionen von Bewusstseins und daher ebenso zu berücksichtigen, aus Platzgründen widmet sich dieser Artikel allerdings der Dimension von Bewusstsein in Sinne von *vijñāna*.

Die Sinnesfakultäten gemeinsam mit ihren Objekten bilden die zwölf Grundlagen des Bewusstseins (*āyatana*) und zusammen mit den sechs resultierenden Bewusstseinsformen werden alle diese zusammen als die achtzehn Elemente (*dhātu*) bezeichnet. Somit lässt sich die gesamte Erfahrungswelt mit den fünf körperliche-geistigen Elementen, den zwölf Grundlagen oder den achtzehn Elementen beschreiben (vgl. Fig. 2).³

<u>Sinnesfakultät</u>	<u>Objekt</u>	<u>Bewusstsein</u>
Auge	Formen	Sehbewusstsein
Ohr	Geräusche	Hörbewusstsein
Nase	Zunge	Riechbewusstsein
Zunge	Geschmack	Schmeckbewusstsein
Körper	Berührung	Körperbewusstsein
Geist	Geistiges Objekt	Geistbewusstsein
12 Grundlagen des Bewusstseins		6 Formen von Bewusstsein
18 Elemente		

Fig. 2: Grundlagen und Elemente der Erfahrungswelt

Schon aus dieser kurzen Darstellung geht hervor, dass für den Buddha das Bewusstsein nichts Einförmiges und Ganzheitliches ist, sondern dass er es als ein komplexes System von in Wechselbeziehung stehender Prozesse und Fähigkeiten betrachtet, welches in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen entsteht und nicht mit der Aktivität eines wirklichen, selbstständigen und beständigen Selbst verbunden ist.

Abhidharma-Scholastik

Die ersten buddhistischen Bewusstseinskonzepte im engeren Sinne finden sich in der scholastischen Kommentarliteratur des Abhidharma (ab 2.-3. Jhdt. v. Chr.). Im Abhidharma – wörtlich „die Meta-Lehren“ und gerne mit dem vagen Begriff „buddhistische Psychologie“ wiedergegeben – werden die umfangreichen Inhalte Buddhas Lehrreden analytisch aufgearbeitet und systematisiert. Dazu formulieren die Kommentatoren die Theorie von Erfahrungselementen (*dharma*), das sind die absolute Phänomene oder augenblickliche Ereignisse welche unsere gesamte Erfahrungswelt konstituieren. Diese Elemente fallen in fünf Klassen, von welchen zwei explizit den Bereich des Bewusstseins betreffen, nämlich Geist oder Bewusstsein (*citta*)⁴ – hier als Erfahrungselement inkludiert sind auch die bereits erwähnten sechs Bewusstseinsformen (*vijñāna*) – und Geistesfaktoren (*caitta/caitasika*).⁵ Die Geistesfaktoren sind

³ Auch in einem weiteren zentralen didaktischen Lehrsystem des Buddha findet sich das Bewusstsein wieder, nämlich unter den zwölf Gliedern des abhängigen Entstehens (*pratītya-samutpāda*). Bewusstsein (*vijñāna*) fungiert hier als das dritte Glied, zwischen Willens- oder Gemütsformationen (*saṃskāra*) und Geistigkeit und Körperlichkeit (*nāmarūpa*). Aufgrund der Komplexität dieses Systems kann hier allerdings nicht weiter darauf eingegangen werden.

⁴ Die Sanskrit-Begriffe *citta*, *manas*, und *vijñāna* haben allesamt die Bedeutung „Bewusstsein“ und sind generell Synonyme, in gewissen doktrinären Kontexten gewinnt deren Bedeutung aber auch leicht unterschiedlich Gewichtungen.

⁵ Die anderen drei Klassen sind Form/Materie (*rūpa*), bewusstseinsäusserliche Faktoren (*cittaviprayukta-saṃskāra*)

in universelle, spezifische, heilsame, unheilsame und wandelbare Geistesfaktoren unterschieden, und je nach Tradition werden insgesamt zwischen 46 und 52 solcher Geistesfaktoren aufgeführt.

Bewusstsein gilt als die augenblickliche Erkenntnis eines Objektes, während das spezifische Merkmal des Objektes von den Geistesfaktoren erfasst wird, die das jeweilige Bewusstsein begleiten. Das heißt Bewusstsein und Geistesfaktoren entstehen immer gemeinsam und mit Bezug auf dasselbe Objekt, das heißt beide sind intentional. Bewusstsein ist sowohl die Erkenntnis eines Objektes, das Medium wodurch die Geistesfaktoren Objekte erfassen und schließlich der Prozess des Denkens und Wahrnehmens selbst.⁷

Entsprechend der buddhistischen Kosmologie hat das Bewusstsein Anteil an vier Ebenen (*bhūmi*), nämlich den drei weltlichen Ebenen der Begierdebereichs, des Formbereichs und der formlosen Bereichs, und einer Überweltlichen; und entsprechend seiner moralischen Wertigkeit ist Bewusstsein entweder heilsam, unheilsam, unbestimmt oder überweltlich.⁹

Obwohl die Ideen und Konzepte des Abhidharma in abgewandelter Form auch in den späteren Traditionen des Mahāyāna überliefert sind, ist es heute vorwiegend die Theravāda Tradition in Südostasien, in welcher der Abhidharma in Verbindung mit der Praxis von Vipassana oder Einsichts-Meditation weiterhin ein lebendiges Wissen darstellt.¹⁰

Im Gegensatz zu dieser augenblicklichen und bedingten Darstellung des Bewusstseins im Abhidharma werden in der Folge allerdings bereits im frühen Buddhismus erweiterte Bewusstseinskonzepte formuliert, welche das Bewusstsein unter seinen andauernden Aspekten beschreiben. Dies ist wahrscheinlich auch auf offene Fragestellungen zur Kontinuität des Bewusstseins im Schlaf, in Versenkungszuständen oder zwischen Tod und Wiedergeburt zurückzuführen. So finden sich bereits in den früheren Entwicklungen des Buddhismus in Indien Ideen wie das Unterbewusstsein (*bhavaṅga-citta*) in den Pali-Quellen, das Wurzelbewusstsein (*mūla-vijñāna*) der Mahāsāṅghika Sekte, das subtile Bewusstsein (*sūkṣma-citta*) der Anhänger der Sautrāntika-Schule oder der Geistesstrom (*citta-santāna*) in der Abhidharma Kommentarliteratur. Wie wir weiter unten noch sehen werden, formulieren auch spätere Entwicklungen wie die Bewusstseinslehre oder der tantrischen Buddhismus ähnliche Bewusstseinskonzepte, welche die

und nicht-bedingte Elemente (*asaṃskṛta*). Hierbei handelt es sich um die Klassifikation des Sarvāstivāda-Systems, in der Pali Tradition des Abhidharma werden nur vier Klassen angeführt.

⁷ Skorupski 2014: 54f.

⁹ Skorupski 2014: 54f.

¹⁰ Im Zusammenhang zu den buddhistischen Meditationstraditionen gesehen steht diese Tradition in einer rezent formulierten Heuristik buddhistischer Meditation für den „klassischen“ Zugang der stark ethisch und objektbezogen orientiert ist (im Vergleich zu non-dualistischen Ansätzen), vgl. Dunne 2015. Weiterführend zum Thema Bewusstsein im Pali-Kanon, siehe Langer 2001.

mehr kontinuierlichen oder ursprünglichen Aspekte von Bewusstsein hervorheben.

Der Mittlere Weg

Bevor wir allerdings zu diesen späteren Entwicklungen kommen, ist es zunächst noch notwendig eine weitere Entwicklung im Kontext des Mahāyāna-Buddhismus zu erwähnen, in der innovative Annahmen und Sichtweisen formuliert werden, die auch für den Bereich des Bewusstseins wichtige Folgen haben. Die Rede ist hier vom Aufkommen der „Leerheit“ oder „Wesenlosigkeit“ (*śūnyatā*) in den Sūtras der Vollkommenheit der Weisheit (*prajñāpāramitā*, ab ca. 1. Jhdt. v. bis 6. Jhdt. n. Chr.) und in der mystisch-philosophischen Schule des mittleren Weges (*madhyamaka*, ab ca. 2. Jhdt. n. Chr.).

Es ist hilfreich, diese Entwicklungen unter anderem als Reaktion auf die scholastische Analyse der Erfahrungselemente im Abhidharma zu sehen. Diesen gegenüber wird nämlich im Mahāyāna eine noch fundamentalere Ebene der Wirklichkeit postuliert, die Elementarnatur (*dharmatā*), die Sphäre der Elemente (*dharmadhatu*) oder die Soheit (*tathatā*) – die allgemeine Natur aller Phänomene, welche als Abwesenheit von inhärenter Existenz, das Fehlen jeglichen Eigenwesens oder als das Unentstandensein beschrieben wird.¹¹ Leerheit als die absolute Natur der Wirklichkeit ist ohne Entstehen oder Vergehen, anfangslos und endlos, frei von allen Eigenschaften.

Dieser Traditionen nach existieren alle Phänomene – darunter auch die Erfahrungselemente inklusive dem Bewusstsein – im absoluten Sinn lediglich als begriffliche Konstrukte denen keine unabhängige, reale oder substanzielle Existenz zukommt.¹² Die konventionelle Existenz von Phänomenen dem Sprachgebrauch nach wird allerdings nicht geleugnet. Phänomene erscheinen zwar als von ihrer Seite her existent, unabhängig und beständig, existieren aber letztlich nicht so wie sie erscheinen, und daher sind sie lediglich als Illusionen, Trugbilder oder Träume zu betrachten. Ebenso wie alle anderen Phänomene auch gilt die Leerheit selbst ebenso als bloß geistig zugeschrieben, weswegen gar von der Leerheit der Leerheit (*śūnyatāśūnyatā*) gesprochen wird.

Die Leerheit ist keine philosophische Anschauung, die sich über das diskursive Denken erschließen lässt. Da sich die absolute Wirklichkeit letztendlich nicht begrifflich fassen lässt ist Leerheit vielmehr ein Gegenmittel gegen jegliche Sichtweisen und Ausdruck des mittleren Weges zwischen den Extremen von Existenz und nicht-Existenz.

Während das Bewusstseins im Abhidharma noch vorwiegend im Lichte einer scholastischen Analyse der Erfahrungselemente erhellt wird, wird es im mittleren Weg im Sinne der Leerheit und

¹¹ Zotz 1996: 85.

¹² Williams 1991: 60f.

des Unentstandenseins beleuchtet, während die späteren buddhistischen Traditionen – wie die Bewusstseinslehre, die Lehre der Buddha-Natur und der tantrische Buddhismus – das Bewusstsein vermehrt unter den ihm innewohnenden Eigenschaften erfasst, die als grundlegend rein, strahlend und makellos aufgefasst werden.

Die Bewusstseinslehre

Die Schule der Bewusstseinslehre (*vijñānavāda, yogācara*, ab ca. 3-4. Jhdt. n. Chr.) geht davon aus, dass das Bewusstsein letztlich die gesamte Erfahrungswelt umfasst. Diese Entwicklung integriert die Mystik der Vollkommenheit der Weisheit mit den scholastischen Theorien des Abhidharma.¹³ Während im Abhidharma noch die reale Existenz einer äußeren Welt im Sinne der Grundelemente angenommen wird,¹⁴ beschreibt die Bewusstseinslehre diese Welt als bloße Repräsentation (*vijñapti-mātra*) und postuliert ein reines Bewusstsein jenseits von Subjekt-Objekt Dualität. Diese Skepsis gegenüber einer objektiven Wirklichkeit ist möglicherweise mit kontemplativen Erfahrungen assoziiert, welche die Annahme eines präsubjektiven Bewusstseins nahelegen.¹⁵

Die Bewusstseinslehre akzeptiert die bereits bekannten sechs Formen von Sinnesbewusstsein, formuliert allerdings zwei weitere Bewusstseinsformen um die Entstehung der Erfahrungswelt aus dem Bewusstsein zu erklären, nämlich das verblendete Bewusstsein (*kliṣṭa-manas*) und das Grundbewusstsein (*ālaya-vijñāna*). Das Grundbewusstsein dient als Grund und Boden für das Reifen von karmischen Samen zu dualistischen Erfahrungen, und das verblendete Bewusstsein entsteht zwar aus dem Grundbewusstsein und hat dessen Inhalte als Objekt, hält dieses aber fälschlicherweise für ein Selbst.¹⁶

Dieses Grundbewusstsein ist persönlich und individuell, und die Erfahrung einer intersubjektiven Welt ergibt sich durch das Reifen von Samen, die allen individuellen Formen des Grundbewusstseins gemeinsam sind. In einer Auslegung endet das Grundbewusstsein mit dem Erwachen, wodurch allerdings kein absolutes Ende von Bewusstsein oder Erfahrung anzunehmen ist, da ein neuntes, makellooses Bewusstsein (*amala-vijñāna*) bleibt, das in seiner eigenen Reinheit strahlt und die beständige absolute und wahre Realität darstellt.¹⁷ In anderen Auslegungen bleibt das Grundbewusstsein bestehen und sein Verhältnis zum Erwachens wird über die Transformation des Grundbewusstseins in seine ursprünglich reine Natur erklärt.

¹³ Zotz 1996: 136f.

¹⁴ Vgl. z.B. oben die Annahme, dass Bewusstsein aus dem Kontakt der Sinne mit ihren Objekten entsteht.

¹⁵ Zotz 1996: 140f. Zum Einfluss kontemplativer Erfahrung auf Buddhistische Theoriebildung, siehe auch Schmidhausen 1973.

¹⁶ Williams 1991: 90.

¹⁷ So in der Auslegung des indischen Gelehrten Paramārtha (499-569 n. Chr.), vgl. Williams 1991: 92.

Die Bewusstseinslehre formuliert auch ihre eigene Interpretation der Leerheit, die sich hier bezieht nicht mehr auf die Abwesenheit von inhärenter Existenz bezieht, sondern als das Nichtvorhandensein von Dualität in der falschen Vorstellung von Objekten als unabhängig vom Bewusstsein verstanden wird. Diese Abwesenheit existiert allerdings tatsächlich, da die falsche Vorstellung an sich identisch ist mit dem nondualen Fluss von Wahrnehmungen, welcher durch das verblendete Bewusstsein irrtümlich als innere und äußere Objekte erscheint. Insofern als äußere Objekte lediglich durch das Grundbewusstsein konstituiert sind und nicht unabhängig davon existieren postuliert die Bewusstseinslehre ein selbstexistentes und nonduales Bewusstsein. Die Negation von Dualität betrifft zwar neben den Objekten auch das Bewusstsein als der subjektiven Pol von Subjekt-Objekt Dualität, nicht allerdings den nondualen Wahrnehmungsfluss.¹⁸

Im Gegensatz zur negativen Formulierung der absoluten Wirklichkeit durch die Leerheit findet sich hier erstmals im Buddhismus eine dezidiert positive Formulierung dieser als nonduales Bewusstsein. Die Bewusstseinslehre nimmt eine zentrale Stellung in der Rezeption des Buddhismus in den Ländern Ostasiens ein, wo sie bis heute in den verschiedenen Formen des Zen-Buddhismus tradiert ist. Die Bewusstseinslehre wurde später auch in Tibet rezipiert, dort wird es allerdings dem Verständnis des mittleren Weges untergeordnet.

Buddha-Natur und reflexives Gewahrsein

Zwei weitere wichtige Entwicklungen des Buddhismus sind an dieser Stelle noch zu erwähnen, bevor wir uns abschließend dem tantrischen Buddhismus zuwenden, nämlich die Lehre der Buddha-Natur sowie die Formulierung eines selbstreflexiven Gewahrseins in der logisch-erkenntnistheoretischen Tradition.

Etwa zeitgleich mit der Bewusstseinslehre finden sich in den Tathāgatagarbha Sūtras (ca. 2-4. Jhdt. n. Chr.) die ersten Vorstellungen einer Buddha-Natur oder „Tathāgata-Essenz“ (*tathāgata-garbha*). Diese grundlegende und makellose Bewusstseins ist in allen Lebewesen zumindest potentiell vorhanden, und sein Potential manifestiert sich vollständig, wenn die hinzugekommenen Verblendungen beseitigt werden. Bestimmend für diese Tradition ist eine gewisse Spannung zwischen dem Erwachen als innewohnend oder zukünftig sowie verschiedene Versuche diese Spannung zu lösen.¹⁹

Die Tradition der buddhistischen Logik und Erkenntnistheorie (*pramāṇavāda*, ab ca. 6. Jhdt. n. Chr.)

¹⁸ Williams 1991: 86ff.

¹⁹ Williams 1991: 97. Das Verhältnis dieser Texte zu den Schulen der Bewusstseinslehre und des mittleren Weges ist noch unklar, möglicherweise wurden deren Ideen später in der Bewusstseinslehre des Grundbewusstseins absorbiert.

formuliert erstmals das Konzept eines selbstreflexiven Gewährseins (*svasaṃvedana*), welches weder introspektiv noch reflexiv ist, sondern ein selbst-spezifizierendes, nicht-thematisches Gewährsein der sechs Formen von Sinnesbewusstseins und der Geistesfaktoren darstellt. Dieses selbstreflexive Gewährsein benötigt keinen eigenen Wahrnehmungsmodus und ist damit die Basis von Introspektion, womit eine nicht-konzeptuelle, nonduale Form bewusster Wahrnehmung belegt ist. Diese Gewährseins stellt eins der zentralen Streitthemen zwischen der Bewusstseinslehre und dem mittleren Weg dar, wobei dessen Existenz von der Ersteren postuliert und von Letzteren negiert wird.

Tantrischer Buddhismus

In der letzten Entwicklung des Buddhismus in Indien, dem tantrischen Buddhismus (*vajrayāna*, ab ca. 7. Jhdt. n. Chr.), wird eine Sicht der Welt als Spiegel des Bewusstseins des ursprünglichen Buddha (*āḍibuddha*) kultiviert. Dieser Urbuddha ist identisch mit der absoluten Wirklichkeit und somit eine Personifizierung des ursprünglichen Erwachens. Alles Geschehen und Erfahren vollzieht sich in seinem Bewusstsein und jedes Lebewesen hat unmittelbar Anteil daran. Daher wird im Erwachen nichts Neues erreicht und jedem Erkennen oder Erfahren kommt der gleiche Wert zu, da es gleichermaßen im Bewusstsein des Urbuddha existiert. Insofern wird nichts als geeignetes Mittel des Erwachens ausgeschlossen und so wird im tantrischen Buddhismus jeder Unterschied zwischen Weltlichen und Heiligen überschritten.

Dazu muss das selbstzentrierte Bewusstsein des tantrischen Praktizierenden allerdings zugunsten des grundsätzlichen Geborgenseins im Bewusstsein des Urbuddha aufgegeben werden. Nachdem der Praktizierende im Bewusstsein des Urbuddha besteht sowie der Urbuddha im Bewusstsein des Praktizierenden, zeigt sich die Identität des Praktizierenden mit dem die gesamte Wirklichkeit umfassenden Wesen des Urbuddha allerdings nicht in eindeutigen Verhältnissen, sondern in Schnittpunkten vielfältiger Beziehungen und Entsprechungen. Die absolute Wirklichkeit ist nicht begrifflich zu fassen, aber ein in Bild und Laut erlebbares Geheimnis. Daran ist auch die performative und ritualisierte Ausrichtung der tantrischen Praxis orientiert, im Gegensatz zu abstrakter Meditation. Während selbst in der Bewusstseinslehre noch eine Umkehr vom Konkreten zum reinen Bewusstsein gelehrt wird, wird im tantrischen Buddhismus der konkrete Körper zum Ort des Erwachens der absoluten Wirklichkeit.²⁰

In der tantrische Praxis des Gottheiten-yoga (*devatā-yoga*), zum Beispiel, verschmilzt der Praktizierende in der Feier der Liturgie mittels Visualisierung, Rezitation und Meditation mit Körper, Rede und Geist des Urbuddha. Unter Umständen enthalten diese esoterische Praktiken auch Praktiken des subtilen Körpers (*sūkṣma-śarīra*) und seinen Energiekanälen (*nāḍī*), dessen Energien (*prāṇa, vāyu*) als Träger des Bewusstseins fungieren. Diese Elemente – und dadurch das

²⁰ Zotz 1996: 158 ff.

Bewusstsein – lassen sich manipulieren um Bewusstseins Erfahrungen wachzurufen, die dem tantrischen Buddhismus spezifisch sind, so wie große Glückseligkeit (*mahā-sukha*), innere Wärme (*caṇḍālī*) oder natürliche Lichthaftigkeit (*prakṛti-prabhāsvara*). Solche Erfahrungen finden auf drei Ebenen des Bewusstseins statt, nämlich der groben, der subtilen oder auf der subtilsten Bewusstseins-Ebene.

Tantrischen Praxisformen sind zwar auch in China und Japan überliefert, allerdings ist es vorwiegend die tibetische Tradition, in der diese bis heute eine zentrale Stellung einnehmen.

Conclusio

Dieser kurze Überblick (vgl. dazu auch die tabellarische Darstellung in Fig. 3) offenbart sowohl die Komplexität und Vielschichtigkeit buddhistischer Sichtweisen zum Bewusstsein als auch die Nuancen des erforderlichen historisch-kulturwissenschaftlichen Zugangs. Was die buddhistischen Traditionen unter anderem für die Bewusstseinsforschung so relevant macht, ist nicht nur deren langjährige theoretische Auseinandersetzung mit Bewusstseinskonzepten, sondern eben auch, dass hier ebenso relevante Bewusstseinspraktiken überliefert sind, welche auch zu persönlicher Erfahrung und phänomenologischer Erforschung des Bewusstseins einladen. Besonders spannend und vielversprechend – aber durchaus auch kritisch zu betrachten – ist die in den letzten Jahren aufgekommene interdisziplinäre Erforschung solcher buddhistischer Bewusstseinspraktiken mit den Methoden der Psychologie, der Neurowissenschaften und verwandten natur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen. Auf der Basis unseres bisherigen Verständnisses des Buddhismus als kulturelle Tradition, versprechen uns diese Forschungen neue Einsichten in dessen Praktiken und Wirkmechanismen außerhalb traditioneller Erklärungsmodelle, die im Zuge vielleicht auch unser Verständnis von Bewusstsein und dessen Potential revolutionieren werden.

<u>Entwicklungsformen</u>	<u>Bezeichnung</u>	<u>Ursprünge</u>	<u>Tradition</u>	<u>Verbreitung</u>	<u>Methodologie</u>	<u>Thema</u>	<u>Bewusstsein</u>
Lehreden Buddhas	<i>Sūtrapiṭaka</i>	5.-6. Jhdt. v. Chr	Theravāda	Burma, Cambodien, Lao, Thailand, Sri Lanka	pragmatisch, phänomenologisch	bedingt, intentional, prozesshaft	Formen von Sinnesbewusstsein, geistiges Bewusstsein
Scholastik	<i>Abhidharma</i>	3. Jhdt. v. Chr	Theravāda	Burma, Cambodien, Lao, Thailand, Sri Lanka	analytisch, systematisch	bedingt, intentional, prozesshaft	Sinnesbewusstsein, geistiges Bewusstsein und Geistesfaktoren
Vollkommenheit der Weisheit	<i>Pratītyasamutpāda</i>	1. Jhdt. v. Chr. - 6. Jhdt. n. Chr.	Mahāyāna	China, Japan, Korea, Tibet	mystisch, transrational	leer, ohne Eigenwesen, unentstanden	Bewusstsein als bloße sprachliche Konvention
Bewusstseinslehre	<i>Vijñānavāda</i>	3.-4. Jhdt. n. Chr.	Mahāyāna	China, Japan, Korea, Tibet	idealistisch	rein, präreflexiv	Verblindetes Bewusstsein, Grundbewusstsein
Buddha-Natur	<i>Tathāgatagarbha</i>	2.-4. Jhdt. n. Chr.	Mahāyāna	China, Japan, Korea, Tibet	kausal	makellos, rein, essentiell	Buddha-Natur
Logik und Erkenntnistheorie	<i>Pramāṇavāda</i>	6. Jhdt. n. Chr.	Mahāyāna	China, Japan, Korea, Tibet	nondual	Selbstreflexiv, nicht- thematisch, nicht- konzeptuell	Reflexives Gewahrsein
Tantra	<i>Vajrayāna</i>	7. Jhdt. n. Chr.	Vajrayāna	Japan, Tibet	esoterisch, rituell	personalisiertes Erwachen, lebendiges Geheimnis	Subtilstes Bewusstsein natürlicher Lichthaftigkeit

Fig. 3: Überblick über die Entwicklungsformen buddhistischer Bewusstseinskonzepte

Bibliographie

Dunne, John D. Buddhist Styles of Mindfulness: A Heuristic Approach. In: *Handbook of Mindfulness and Self-Regulation*, edited by Brian D. Ostafin, Michael D. Robinson, and Brian P. Meier, 251-70. New York: Springer, 2015.

Langer, Rita. *Das Bewusstsein als Träger des Lebens: Einige weniger beachtete Aspekte des Vijñāna im Palikanon*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 2001.

Schmidthausen, Lambert. Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57 (1973), 161-186.

Skorupski, Tadeusz. The Buddhist Permutations of Consciousness. *Religions of South Asia* 8.1 (2014), 53-82.

Williams, Paul. *Mahāyāna Buddhism: The doctrinal foundations*. London: Routledge, 1991.

Zotz, Volker. *Geschichte der buddhistischen Philosophie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1996.